مجلة الدراسات الإسلامية (Al-Dirâsât Al-Islâmiyya) / المجلس الإسلامي الأعلى/ المجلد 23 ع 01،
20/ 10/ 1444 هـ. الموافق 10/05/ 2023
ISSN : 1112-4083

مجالات إثبات وجود الله في السّياقات العربية الإسلامية

Debates on the proof of God's existence in Islamic Arabic contexts

د. محمد لسود Dr. LASSOUD MOHAMED lassoudmohamed@gmail.com	فلسفة إسلامية	المعهد العالي للفنون والحرف بتطاوين جامعة قابس/ تونس.

الإرسال: 06/04/ 2023 **القبول**: 2023/04/19 **النشر**: 2023/05/10

****

ملخص:

عرف الفكر في السياق العربي الإسلامي سجالا واضحا بين مقاربة نقلية وأخرى عقلية للمسائل الميتافيزيقية الكبرى وخاصة تلك التي جرت العادة على إدراجها ضمن الالهيات. ومثلت المسائل المتعلقة بالذات الالهية النقطة التي وصل عنده الجدل إلى ذروته. ولم يكن علماء الكلام والفلاسفة ليتركوا جانبا ما يتعلق بطبيعة الذات الإلهية وطبيعة صفاتها بل طبيعة الوجود الإلهي. لقد كان تخطي النّقل في ثقافة نقليّة نحو الخوض في محاولات لإثبات عقلي لوجود الله نوعا من المغامرة الفكرية التي ترتقي إلى مستوى المخاطرة. ومع ذلك اقتحم علماء الكلام ولا سيما المعتزلة غمار هذا النوع من البحث الذي جعل من البعض يتهمهم بالهرطقة. وعلى الرغم أن الأشاعرة حاولوا أخذ مسافة عن جموح الاعتزال فإنهم لم يغادروا حلبة الخوض في هذا السّجال. وفتح علماء الكلام بذلك طريق الفلاسفة وعلى رأسهم الشيخ الرئيس للخوض في الأمر وتقديم الدّليل الذي سيكون له تأثير على الكيفية التي سيتناول بها لاهوتيو القرون الوسطى المسألة. وتقديرا لهذا المجهود فإن ما قدّمه ابن سينا على سبيل المثال سيعتبر قصب السّبق فيما سيأتي به روني ديكارت في الدليل الأنطولوجي على وجود الله وما سيقدّمه غيره من فلاسفة الحداثة الغربيين حول هذه المسألة.

هكذا فإن أهمية تناول مسالة إثبات وجود الله عقليا في السياق العربي الإسلامي تتجاوز الدّفاع عن مرتكز مطلق للدين الى إثبات وجود هذا المسار العقلاني وإثبات جرأة المتكلمين والفلاسفة على إعلاء صوت العقل وإن يكن الأمر متعلّقًا بأهم المسلمات النقلية.

الكلمات المفاتيح: إثبات وجود الله؛ دليل التخصيص؛ دليل الخلق من عدم؛ دليل الإمكان؛ المعتزلة؛ الأشاعرة؛ ابن سينا.

Abstract:

In the context of Arab Islamic civilization, there was a clear debate between traditionalist and rationalist approaches over the major metaphysical issues, especially those traditionally included within theology. Matters related to the Divine Self were the point at which the debate reached its peak. Theologians and philosophers alike recognized the significance of questions surrounding the nature of the Divine Self, its attributes, and the nature of divine existence. In the traditional culture, surpassing tradition to engage in attempts to prove the existence of God rationally was considered an intellectual adventure that involved risk-taking. Nevertheless, theologians, especially the Mu'tazilites, engaged in this type of inquiry, which resulted in accusations of heresy being levied against them. Although the Ash'arites tried to distance themselves from the Mu'tazilites' exuberance, they did not leave the arena of this debate. Therefore, theologians paved the way for

philosophers, headed by the leading Sheikh, to engage in the matter and present evidence that would impact how medieval theologians would approach the issue. Ibn Sina's contributions, for example, will be considered pioneering in what René Descartes will later present in his ontological proof of the existence of God, as well as the contributions of other modern Western philosophers on this issue.

The significance of addressing the topic of proving the existence of God through rational means within the Islamic-Arabic context extends beyond the defense of an absolute religious tenet. It encompasses the demonstration of the existence and validity of this rational approach, as well as the display of the intellectual courage of speakers and philosophers in elevating the voice of reason, particularly when dealing with fundamental scriptural beliefs.

Keywords: Traditionalist; Rational approach; Existence of God; Oontological proof; Medieval theologians; Mu'tazilites; Ash'arites; Ibn Sina.

****

مقدمة:

يمكن أن نميز في السياقات الفكرية العربية الإسلامية بين نوعين من الأدلة على وجود الله أحدهما نقلي والآخر عقلي. والأدلة العقلية تنقسم إلى عدة أنواع كدليل الفطرة، الذي يعني أن الله لما خلق الإنسان أنشأه من لحم ودم وجعل فيه غرائز كغريزة الجوع التي تظهر عند وجود الطعام الشهي أو عند الجوع وغريزة الميل إلى النساء ودليل السببية الذي يظهر في كون الأثر يدل على المؤثر والسبب يدل على المسبّب ودليل الآيات الكونية أي أن كل شيء في هذا الكون هو آية ناطقة بأن الله ربّها وخالقها. وهذا التفسير نفسه لدليل السببية يعني أنه إذا فسرنا الآيات الكونية بتفسيره هذا فمعناه أن الكون كله يدل على وجود المسبب.

ثم نجد دليل الهداية ومعناه النظر إلى تصرف الإنسان وتصرف الحيوان الأعجم فتصرف الإنسان يدل على وجود العقل فيه والذي هدى العقل إلى أن هذا الفعل مفيد أو غير مفيد هو الله. وتصرف الحيوان يدل على أن الله هدى المخلوقات لكي تقوم بالوظائف التي خلقها الله من أجلها، وقيامها بالوظائف يدل على أن لهذه المخلوقات خالق.

وإجمالا يمكن القول إن الأدلة العقلية على وجود الله هي برهان الخلق ويعرف في الفلسفة بالبرهان الكوني وهو أقدم هذه البراهين وأبسطها وأقواها. وهو يعني أن الموجودات لا بد لها من موجد. فكل موجود منها يتوقّف في وجوده على غيره وغيره يتوقف على موجود آخر، دون أن نعرف ضرورة توجب وجوده لذاته وصولا إلى ضرورة وجود كائن كامل وراء كل هذه الكائنات النّاقصة لا يحتاج وجوده الى وجود سبب سواه.

ويسمى هذا البرهان كذلك ببرهان المحرك الذي لا يتحرك أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها. ومنها الحركة بمعنى الانتقال من حال إلى حال. والحركة بمعنى الانتقال من حيز الإمكان إلى حيز الوجود أو من حيز القوة إلى حيز الفعل. وأما البرهان الثاني فهو برهان الغاية وفيه توسيع لبرهان الخلق لأنه يتخّذ من المخلوقات دليلا على وجود الخالق إضافة إلى أن هذه المخلوقات تدل على غاية وحكمة في تكوينها وتسييرها. وأما البرهان الثالث فهو برهان الاستكمال أو برهان المثل العليا الذي يعني أن عقل الإنسان كلّما تصور شيئا عظيما تصور ما هو أعظم منه وصولا إلى سبب أعظم. فالعقل الإنساني لا يعرف سبب القصور وما من شيء كامل إلّا والعقل الإنساني متطلّع إلى أكمل منه، ثم أكمل منه، إلى نهاية النهايات، وهي غاية الكمال ثم يأتي برهان الأخلاق وهو عبارة عن علامة في النفس الإنسانية هي علامة الوازع الأخلاقي أو علامة الواجب أو علامة الضمير وهي دليل على وجود من أوجدها وخلقها.

ولقد اهتم المتكلّمون في السياقات المذكورة مبكّرا بهذه الأدلة غير مكتفين بالتدليل النقلي على وجود الله في مواجهة ما أثمرته حركة الترجمة وتوسّع رقعة الإسلام من تفاعل مع ثقافات أخرى يغيب فيها النقل ويحضر فيها العقل. فما أن انقضت القرون الأولى من تكون هذا السياق الحضاري حتى ظهر الفلاسفة ليواصلوا الاهتمام بهذا التدليل العقلي على وجود لله وهكذا تشكلت براهين إثبات وجود الله المشهورة في علم الكلام والفلسفة. ولم يكن ظهورها ليقبل بسهولة خاصة وأن النظرة الدينية السائدة كانت ترفض إدراج هذه المسألة ضمن السجالات الفكرية وإن يكن للدفاع عن وجود الله وهو ما يطرح مفارقة كبرى ويبين الصعوبات التي لقيها تشكّل مسار التدليل العقلي عن وجود الله في ثقافة نقلية.

فكيف تمكن علماء الكلام في ظل هذه البيئة النقلية من تشكيل برهنة عقلية على وجود الله. وكيف انقاد الفلاسفة من بعدهم إلى الانخراط في تعقّل المسألة؟ وهل من تأثير للموروث الكلامي والفلسفي العربي الاسلامي على التاريخ اللاّحق لهذه المسألة؟

1- ملامح تشكل التدليل على وجود الله في السياق الكلامي والفلسفي العربي الإسلامي:

تبدو مشكلة ما إذا كان يجب أن يؤسس الإيمان بالله أم لا على العقل ذات تاريخ معقّد في السياقات العربية الاسلامية. ولقد أظهر كلا من علماء الكلام والفلاسفة في هذه

السياقات اهتمامًا شديدًا بتقديم الحجج المؤيدة لوجود الله استجابة إلى ضرورات ودوافع متنوعة وعلى رأسها الحاجة إلى تأسيس العقيدة الدينية الأكثر أهمية ضمن نظامهم المعرفي ألا وهي الإيمان بوجود الله الأوحد وكذلك للرّد على الإلحاد المادي المنتشر في الكثير من المذاهب الكلامية ثم الفلسفية المبكّرة وهو الذي فرض حاجة إلى دعم وإثراء إيمان وتقوى المؤمنين. ولا يمكن اعتبار هذه الدواعي مباشرة أو موضوع إجماع ذلك أن النظرة المعرفية والدينية السائدتين لم تكونا تقبلان بوجود حاجة إلى إثبات وجود الله عقلانيا إذ المطلوب الإيمان المطلق. وهذا أمر لا يخص السياقات العربية الاسلامية بل يأخذ طابعا كونيا وحافظ على وجوده إلى أيامنا.

وهكذا فإنه في حين قدّم البعض برهنة منطقية جدلية حول وجود الله دعا البعض الآخر الى اعتماد "طرق" غير عقلانية في الأساس لتحقيق هذه الغاية. وفي مثل ذلك كثيرا ما قيل إن التربية الروحية وحدها كافية لأن توفّر معرفة مباشرة وخبرية ذاتية بالله. ولكن البعض قد أصرّ مع ذلك على وجود طريقة واحدة صحيحة تفضي إلى معرفة الله في الوقت الذي قبل فيه آخرون وجود طرق هرمية ومختلفة لتحقيق الغرض نفسه بعضها يناسب الجمهور والآخر يناسب أهل الفكر. وفي علاقة بهذا الأمر طرحت مسألة ما إن كان على غير المؤمنين أن يتبعوا النّهج نفسه الذي يسير عليه المؤمنون، من ذلك علماء الكلام، أم إن عدم قبولهم لذلك يفسح لهم المجال لاعتماد قناعات بديلة حول الأمر تعتمد أدلة وبراهين أخرى بعيدة عن النقل.

ويحتاج توضيح تناول مسألة إثبات وجود الله عند الكلاميون والفلاسفة في السياقات العربية الإسلامية إلى أن نضع في الحسبان بعض الاعتبارات التاريخية ذات الصلة بهذه المسألة المعقّدة والكيفية التي سيتم بها مقاربتها في ذلك السياق. فأغلب علماء الكلام الأوائل قد أبرزوا حرصا واضحا على أهمية اعتماد ما أسموه "بالنظر" كسبيل وحيد لمعرفة الله مستبعدين بذلك كل الطرق الإيمانية وغيرها مما اعتبروه طرقا خاطئة. ولقد ترتب عن ذلك أنهم استوجبوا على الجميع ممن يندرج في فضاء علماء كلام وممن ينتمي الى المتدينين وكذلك على المؤمنين العاديين معرفة العقائد المتّصلة بالله وكذلك الطرق والأدلة المثبتة لوجود الله.

ولقد كان المعتزلي الكبير أبو هاشم الجبّائي المتوفى بداية القرن العاشر للميلاد من أوائل المعتزلة الذين لمع اسمهم في هذا المجال، حيث دافع على ضرورة أن يتخلّص كل فرد من الإيمان التقليدي بوجود الله وبناء إيمانه على تجربة في الشك تسبق هذا الإثبات، وبالتالي ضرورة أن يكون إثبات وجود الله مؤسسا عقليا. وفي سياق ذلك سيتّخذ معظم علماء الكلام التقليديين وجهة نظر معاكسة للقول بأنه لا وجود لمبرّر للإيمان العقلاني بالله وهذا يتوافق مع القول بأن ما ورد في النقل كافي لذلك. ولقد كانت براهين الكلام بالنسبة إليهم تتمثل في آن واحد ابتكارات بغيضة وغامضة للغاية ومحفوفة بالمخاطر فلا وجاهة عندهم لتكون بمثابة قواعد موثوقة للاعتقاد السليم.

ووفقًا للسلفي الكبير ابن تيمية، يعرف الإنسان الله مباشرة وبشكل بديهي بحكم الفطرة التي غرسها الله فيه وهو لا يحتاج إلى غير ذلك. فالذين يتمتعون بالفطرة السليمة قادرون على أن يشهدوا بوجود الله دون تفكير عقلي. ومع ذلك لم يفته أن الفطرة قابلة للفساد بسهولة في البيئات غير السلمية خاصة عندما تتأثر بالعقائد والأساليب المضللة أو الهرطقية مثل تلك الموجودة في علم الكلام والفلسفة. أما بالنسبة إلى أولئك الذين يعانون من فطرة غير سليمة فإنه يصف لهم نمطًا مختلفًا من المعرفة الدينية يشبه برهان الإبداع أي التأمل في "علامات" الله في الطبيعة التي عبرها سيتمكن المرء من التعرّف على وجود الله مباشرة ودون برهان. (Hallaq; W, 1991, pp. 49,69)

ولقد كان الغزالي صوفيا بالدرجة الأولى ومتكلّما إلى حد كبير أيضًا وهو يؤكّد بدوره أن الإنسان يعرف الله بواسطة اللّجوء إلى البراهين لجوءً إجباريًا على البعض لا سميا أولئك الذين يعانون من الشكوك. ومع ذلك فإنه يقرّ أن الطريقة الأكثر تفوّقًا في معرفة الله التي توفر تجربة مباشرة لـ "الشهادة" على وجوده وتجعل جميع الأساليب الأخرى غير ضرورية هي الطريقة الروحية الصوفية القائمة على الحدس. وهكذا، وبشكل أكثر اعتدالًا بكثير من ابن تيمية، فإن الغزالي أيضًا يعبّر عن بعض النفور من الأدلة العقلانية البحتة على وجود الله، والتي يعتبرها في النهاية متواضعة وعلاجية تخص البعض في المقام الأول ولا يجب أن تكون خاصة بالجميع.

ومما تقدّم نقف على تنوع المواقف إزاء مسألة إثبات وجود الله في السياقات العربية الإسلامية ولذلك فإن مطلبنا سيكون تخصيص القول في بعض السبل التي اعتمدت

ISSN : 1112-4083

البراهين المنطقية في التقليد الفكري الديني وخاصة في علم الكلام. وبدلاً من محاولة تفسير جميع البراهين المنطقية التي تم اعتمادها من قبل هؤلاء وأولئك ومن محاولة رصد تطورها التاريخي بشكل شامل سننظر في بعض أمثلة منها تمتلك تمثيلية كبرى وإن تكن غير واضحة من بعض الأوجه ولكنها تبقى أدلة رئيسة تم اعتمادها من قبل المتكلمين والفلاسفة.

وستكون نقطة الانطلاق الملائمة لهذا التّمشي هي تصنيف البراهين التي قدمها فخر الدين الرازي المتوفى بداية القرن الثالث عشر للميلاد، وهو الفيلسوف والمتكلم البارز، الذي استطلع وقيّم الجدل الفلسفي والكلامي السّابق عليه بشكل أكثر منهجية وبصيرة مما فعل أسلافه من المتكلمين والفلاسفة. وهو يميز بين أربع فئات من الحجج لإثبات وجود الله:

1- حجة خلق صفات الأشياء وهي إلى حدّما تفصيل لحجة الابداع.

2- حجة خلق الأشياء.

3- حجة جواز صفات الأشياء وهي تفصيل لحجة التخصيص.

4-حجة إمكان وجود الأشياء. (الرازي، ف، 1987، ص: 71).

وستتم مناقشة النوع الأول أدناه بعنوان "الحجج الكونية المشتركة" والثاني والثالث بعنوان "الحجج الكلامية الكونية" والرابع بعنوان دليل الإمكان عند ابن سينا.

ومع ما يبدو في الأمر من وضوح فإن مشكلة أولية تبقى قائمة وهي ذات أهمية: وهي كيف يبرّر المتكلمون ادعاءهم بأن ذلك التأمل الديني واجب، والحال أن المشكلة أخلاقية في الأساس تدور حول السؤال الخلافي المتعلق بطبيعة وأسس الالتزام الأخلاقي قبل الالتزام الديني. وهذا يدعونا إلى أن ننظر في حلين متناقضين للمسألة: أحدهما يمكن أن نستمده من الواقعية الأخلاقية للمعتزلة والآخر من تصور الأشاعرة لأخلاقيات التسيير الإلهي للكون.

2- الجدل حول إثبات وجود عند المتكلمين:

أ- موقف المعتزلة

السؤال المركزي الذي قاد تفكير المعتزلة هو كيف يبرر المعتزلة ادعاءهم بأن هذا التأمل لأجل معرفة وجود الله واجب؟

لقد قدّم محمود الملاحمي الخوارزمي المعتزلي، المتوفى منتصف القرن الثاني عشر للميلاد، وهو من المعتزلة المتأخرين في البصرة، حجتين ممثلتين لهذا التوجه في تناول المسألة. (الملاحمي، م، ب، 1991، ص: 79،80)

ISSN : 1112-4083

فهو يدافع على أن التفكير يقدّم للشخص الذي يخلو من المعرفة السابقة الأمل في تهدئة الخوف الذي لا مفر منه وهو الخوف من "دافع" معيّن يظهر في قلبه بإحدى الطرق المتعدّدة ويقوده إلى التفكير في وجود الله. وحسب رأيه إذا سمع الشخص العاقل أو اطّلع على الجدل الكلامي وواجه تحذيرات من عقاب الآخرة للكافرين فإنه سيشعر بالخوف لأنه يدرك أن العالم لا يكشف بالفعل على دليلً لوجود صانع ذكي له وسيتأكّد له أن وجود الله هو احتمال حقيقي. وإذا لم تؤثر مثل هذه العوامل الخارجية على هذا الدافع الكامن في كل شخص فسوف يبثه الله بالضرورة في قلبه6. (Wolfson, H, 1976, pp. 624ff) &
(Josef, v, E, 1980, pp. 64–81, at pp. 75–7)

وبمجرد تثبيت حتمية هذا الخوف الخاطئ فإنه يتم تأكيد واجب التفكير عبر الفرضية الأخلاقية المعتزلية التي مفادها أنه يجب على الذات الفاعلة تجنب أي ضرر غير مبرر يتوقع أن يصيبها، فالمعتزلة يعتبرون هذا التفكير في وجود الله واجبا على كل شخص بالمعنى الواقعي إذ أن إيذاء النفس شر لأنه شكل من أشكال الظلم والظلم شر في جوهره. (القاضي، ع، 1965، ص ص: 67،68)

والحجة الثانية التي يقدّمها هذا المعتزلي تفيد بأن امتلاك معرفة بوجود الله نفسه يشكّل واجبًا على الذات الفاعلة ثم إن التفكير ضروري للوصول إلى هذه المعرفة. فيصبح الفعل الضروري لامتلاك المعرفة بالله واجبا. ولذلك فإن التفكير يصبح بدوره واجبا. ويبرر محمود الملاحمي المقدّمة التي تقول إن الشخص ملزم بامتلاك هذه المعرفة على أساس أنه بفضل معرفة وجود إله سيعاقب الأشرار ويكافئ فاعلي الخير ويحفز الشخص على فعل الخير وعلى تجنب إرادة الشر. وهكذا فكل ما يخدم هذه الغاية سيكون بالتالي واجبًا القيام به على كل فرد.

وبالتالي يصبح التفكير بالنسبة إلى المعتزلة ليس واجبًا في حد ذاته، ولا غاية في حد ذاتها. (القاضي، ع، 1965، ص ص: 81،827)

إذ يتعلق الأمر بالاعتبارات الأخلاقية المتوخاة ضمن المعيار المعتزلي المتمثل في إطار إتيقا واقعية. وبهذا فهم يحاولون إثبات أن التفكير الديني هو واجب عقلاني ولا نحتاج في تأكيده اللجوء إلى الوحي الذي يفترض مسبقا الإيمان بالله. ومع ذلك، استمر المعتزلة في الحفاظ على فكرتهم أن التفكير كسبيل لمعرفة الله هو الواجب "الأول" على الإطلاق. ويبدو أن هذا

ISSN : 1112-4083

الموقف كان في زمنه يواجه صعوبات خطيرة إذ من الواضح أن الدافع وراء الحجج المذكورة أعلاه هو أن هذا الواجب ليس مطلقًا ولا معروفًا بشكل مباشر وإنما هو مشروط بالواجبات الأخلاقية سابقة الذكر وهي التي تبدو بالفعل أكثر أهمية من هذه المعرفة طبقا لما كان يتداول في السياقات الاسلامية وقتها9. (القاضي، ع، 1965، ص: 69)

ب- **الموقف الأشعري**

يؤكد الأشعريون الأوائل حديثي الانفصال عن المعتزلة أن التفكير واجب مثلهم في ذلك مثل المعتزلة. بل هو بالنسبة إليهم واجب شرعي. والواجبات في تصورهم لا يمكن أن تتأتى إلا من الدين الموحى به بعيدا عن أي مصدر آخر وإن يكن العقل.

(Shihadeh, A, 2006, pp. 49ff) .

ولذلك فمن يعيش في جزيرة نائية ولم يصله الوحي لن تكون أي ديانة سماوية ملزمة له مطلقًا ولن يكون ملزما بمعرفة الله أو فعل الخير وترك الشر حسب رأيهم، فالتكليف الشّرعي غائب بغياب الوحي. وعند وجود دين نابع من النبوة فحسب تصبح معرفة الله والالتزام بالأشكال المختلفة من السلوك الخيّر واجبا على أولئك الذين يتقبلونها وحدهم لا على غيرهم. (الجويني، ع، 1969)

وسيعترض المعتزلة على هذا الموقف الأشعري الذي من شأنه أن يسمح لغير المؤمن بالتعلّل بأنه نظرًا لأنه لا يقبل بوجود الله ولا بتعليمات نبيّه التي يعتبرها مزعومة لكي يقول بأنه غير ملزم بأي حال من الأحوال بالتفكير في وجود الله والحال بالنسبة للأشعريين أن المرء لا يحتاج إلى قبول إدراج ادعاءات النبي تحت هذا الالتزام. ولقد رد الإمام الجويني أستاذ الغزالي (المتوفى نهاية القرن الحادي عشر للميلاد) بأن أداء النبي للمعجزات يوفر عادة دافعًا كافيًا للناس للنظر في ما جاء به النبي من وحي بجدية وبالتالي التفكير في المسائل الدينية التي يعرضها عليه هذا النبي. (الجويني، ع، 1969، ص ص: 118، 119) فتصديق النبوّة حسب رأيه لا يعتمد على النظر العقلي بل على المعجزات ولذلك فالإنسان ليس مطالبا بتصديق حقيقة النبوة، وله في ذاك أسباب كافية بل ويجد أنه من الضروري التحقيق في هذه الأمور.

وسيقدّم الأشعريون أيضًا حجة أصلية ردًا على اعتراض المعتزلة السّابق وذلك عبر تسليط الضوء على مشكلة مماثلة في موقف خصومهم. فنظرًا لكون المعتزلة لا يعتبرون

واجب المعرفة قابلا للإدراك المباشر، فإنهم يدافعون على أن التفكير هو واجب لأن معرفة الله واجبة، وما هو ضروري لأداء الواجب نفسه يصبح واجبًا وهو ما تأكده الحجة الثانية للملاحيمي المذكورة أعلاه. ومع ذلك، بما أن هذا الأمر سيُعرف عبر التفكير، فإن غير المؤمن سيعرف أن التفكير واجب بمجرد أن يتأمل ولذلك يمكنه ببساطة رفض التفكير في المقام الأول وعندها ستسقط كل التبعات التي بناها الأشاعرة انطلاقا من مقدماتهم. (الرازي، ف،1991، ص : 134،135)

وحجة المعتزلة أنه إذا كانت الظروف الخارجية لا تحفّز المرء على التفكير فإن الله سيبعث بالضرورة دافعًا في قلبه هي فكرة مرفوضة وهي ادعاء لا أساس له على الإطلاق. (الجويني، ع، 1969، ص:117) على الرغم من أن هذه الحجة الأشعرية قد تبدو ذات وقع كبير إلا أنها تؤكد على نقطة أكثر عمقًا وهي أنه لا يوجد إدراك أو عمل يمتلك صفات جوهرية تجعله إلزاميًا على غير المتدينين. وحسب الأشاعرة فإن الدين يخاطب المؤمنين وغير المؤمنين سواء بسواء ملزما الجميع بالاعتراف بوجود الله. والمؤمنون سوف يتقبّلون هذا بسهولة وسوف يدرك غير المؤمنين كذلك مدى خطورة هذا الالتزام ومدى إقناعه إذا تم تقديم أدلة وحجج كافية لإثبات ذلك. وكونهم لا يعترفون به على الفور كالتزام لا يمنع كون الاعتراف به يمثل واجباً عليهم.

وستتوجه الأشعرية المتأخرة تحت تأثير أفكار فخر الدين الرازي، الذي ابتعد عن أخلاقيات التسيير الإلهي الأشعرية المبكرة، نحو أخلاقيات ذاتية وعواقبية، حيث يتم تحديد قيمة الفعل بالرجوع إلى عواقب أفعال الفاعل. فبالنسبة للرازي، فإن الشخص العقلاني الذي يبلغه الدين الموحى به، ولا سيما تأكيد الدين على إمكانية العقاب في الآخرة، سيجد أنه من الضروري بشكل حذر التّحقق من صحتها. (الرّازي، ف،1991،ص: 134) ولذلك فإن التفكير سيصبح واجبا لا بالمعنى الدّيني الصرف، ولكن بالمعنى الشخصي، التحوّطي - وهذا بالطبع نقيض موقف المعتزلة الموضوعي من المسألة.

3- تشكل البراهين العقلية الكبرى على وجود الله:

أ- الحجج الغائية المشتركة

برهان التصميم، أو ما يسمى بالحجة الغائية مستمد من مظاهر النظام أو العناية الإلهية في العالم وهي مظاهر تعود الى الله الذي أنتجها. وأقوم هنا بتطبيق التصنيف

ISSN : 1112-4083

الكانطي التقليدي للحجج المؤيدة لوجود الله في الحجج الغائية والحجج الكونية والحجج الأنطولوجية.

يدعو القرآن باستمرار إلى هذا النوع من التفكير؛ على سبيل المثال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية: 164).

وبفضل الإلهام القرآني والتأييد الذي تقدّمه آياته بشكل أساس، أصبح برهان التصميم شائعا للغاية في الأدب الديني العام وحتى بين المؤمنين العاديين. وهو يستخدم ليس فقط كدليل على وجود الله على هذا النحو، ولكن غالبًا في المقام الأول كمؤشر لإثبات صفات مختلفة للخالق وهي صفات يجب أن يفكر فيها المؤمنون بتقوى كبرى. والقرآن في هذه الحالة يزوّد المتدينين فقط بإرشادات حول نوع الأدلة والحجج التي يجب توظيفها لإثبات وجود الله ومن ثم فإن مثل هذه الحجج المستوحاة من القرآن لا تستند إلى طبيعة النص من حيث هو وحي، وإلا فإن ذلك قد يؤدي إلى السقوط في حلقة مفرغة. (الجويني، ع، 1969، ص: 277- 288) ولقد تم تخصيص العديد من الكتابات لدليل التصميم في سياقات الكلام والفلسفة الإسلاميين ومع ذلك لا يزال لدينا فهم سطحي لتاريخ هذا البرهان في الإسلام. وأحد الكتب المبكرة المنسوبة إلى الجاحظ المتوفى بداية النصف الثاني من القرن التاسع للميلاد، عالم كلام معتزلي وأديب، يعتمد على مصادر يونانية تعود إلى ما قبل الإسلام. (Davidson, H, 1987, pp. 219ff) في حين أن كتابًا آخر من تأليف المعاصر له قاسم بن إبراهيم، المتوفى منتصف القرن التاسع للميلاد، يحتوي في المقام الأول على منحى قرآني ومع ذلك فهو يدافع على أن الحكمة ضالة المؤمن ليلتقي في النهاية بسابقه فالعقل أصل لأنّ بقيّة الحجج تعرف به ولا يُعرف بها. (الرسي، ق. ب، 1988ص 124-125.) وقائمة المدافعين عن برهان التصميم تأتي لاحقًا لتشمل بعضًا من أبرز الفلاسفة وعلماء الكلام في الإسلام في العصور الوسطى، بما في ذلك أبو بكر الرازي، المتوفى نهاية الربع الأول من القرن العاشر للميلاد، وابن حزم، المتوفى بداية النصف الثاني للقرن التاسع للميلاد، والغزالي وابن رشد وفخر الدين الرازي.

ISSN : 1112-4083

وتحتفظ رؤية فخر الدين الرازي لهذا البرهان بأهمية خاصة. ولقد كتب في هذا الصّدد: "اعلم أن من تدبّر في أجزاء العالم الأعلى والأسفل ظهر له أن هذا العالم مبني على الوجه الأصلح والأصوب والترتيب الأفضل والأتقن وصريح العقل شاهد بأن وقوع الشيء على هذا الوجه لا يكون إلا بتدبير حكيم عالم فهذا الطريق يدل على وجود الإله لهذا العالم." (الرازي، ف،1987، ص:233).

وفي هذا النص وفي أماكن أخرى، يميز الرازي بين نوعين من أوجه برهان التصميم. فهو يشير أولا إلى علامات العناية الإلهية، أي المزايا والمنافع المقدمة للكائنات العاقلة، والتي تشير إلى وجود إله هو الإحسان عينه وثانيًا إلى علامات الإتقان أو الإحكام في العالم، وهي علامات على الحكمة والقوة الالهية. وعند شرحها بالتفصيل، غالبًا ما يشار إلى علامات الإحكام أو الجمال التي نلاحظها في عالم المخلوقات "بالعجائب " أو " البدائع". (ابن رشد، أ، 1979).

ويمكن استخلاص هذه العلامات، وفقًا للرازي، عبر توجيه الانتباه إلى "مواضع التمييز" المختلفة في الكون. وهي في العالم السفلي: (أ) جسم الإنسان (ب) نفسه، (ج) الحيوانات، (د) النباتات، (هـ) المعادن، (و) الآثار العلوية، (ز) العناصر، و(ح) "الأعاجيب التي تحدث بسبب المعونة القائمة بين هذه الأشياء، والطريقة التي يساعد بها كل واحد في الحفاظ على نوع الآخر". (الرازي، ف،1987، ص:234). أما في العالم الأعلى فهي: (أ) طبيعة الأجرام السماوية والكواكب، (ي) مقاييس كل منها، (ك) حركاتهم المعقدة والطريقة التي تؤثر بها هذه الحركات على العالم السفلي بطريقة مفيدة للمخلوقات، (ل) الطريقة التي تعتمد بها الدّورات اليومية والشّهرية والسنوية على حركات الأجرام السماوية، (م) الطريقة التي تعتمد بها الأشياء في هذا العالم على حركة الشمس، و(ن) الأعاجيب التي يمكن ملاحظتها في كل من النجوم الثابتة والمتحركة. ويتم شرح الأعاجيب في كل مجال من هذه المجالات في تخصصات كل منها. وعلى سبيل المثال، تلك الخاصة بجسم الإنسان في علم التشريح، وتلك الخاصة بالنباتات في علم النبات. كما تزخر تعليقات الرازي العظيمة على القرآن بمثل هذه المناقشات. وعلاوة على ذلك، يكرس الرازي عمله غير المعروف "أسرار التنزيل" لإثبات وجود الله من السمات المستوحاة من العالم المرئي، بما في ذلك برهان التصميم وبرهان التخصيص. وهي مستوحاة من القرآن. ويقدم هذا الكتاب مجموعة مختلفة من المواضع المثبتة لدليل التصميم: (أ)

ISSN : 1112-4083

السماء، (ب) الشمس والقمر، (ج) النجوم، (د) الإنسان، (ه) الحيوانات (و) النباتات، (ز) ظواهر الأرصاد الجوية، (ح) البحار، و(ط) الجبال.24 (الرازي، ف، 1985، ص: 151)

لننظر الآن في المثال الذي يقدمه الرازي في كتابه، فهو يؤكد أنه على الرغم من أن جسم الإنسان شديد التعقيد، إلا أنه يتولّد من الحيوانات المنوية البسيطة. (الرازي، ف،1987، ص:218-224). لنفترض أولاً أن الجسم يخرج من الحيوانات المنوية البحتة بسبب خصائصها الطبيعية، كما يدعي علماء الطبيعة فإما أن الحيوانات المنوية متجانسة (وفقًا لعلم الأحياء الأرسطي)، أو أنها تتكون من مكونات مأخوذة من لأعضاء مختلفة من الجسم البشري ومتطابقة في طبيعتها حسب النظرة السائدة بين الأطباء السابقين وهذا يفضي إلى أنه إذا كانت الحيوانات المنوية متجانسة، فيجب أن تنتج تأثيرًا بسيطًا بالقدر نفسه، أي جسم كرويا متجانسا. ومع ذلك، يؤكد علماء الطبيعة أن الحيوانات المنوية غير متجانسة وأن كل مكون من مكوناتها، بحكم طبيعته الكامنة، ينتج عضوًا معينًا في جسم الإنسان.

يجيب الرازي على هؤلاء أنه، عبر التحليل السابق نفسه، إن كل مكوّن ينتج عنه تأثير بسيط - وفي هذه الحالة ينتج عن تكتّل من الأجسام الكروية المتجانسة وأنه لا شيء من بين هذه المكونات سيحدّد الوضع النسبي الصحيح لكل عضو في الجسم، مما يضمن مثلا أن القلب لا يظهر في موقع الدماغ أو العكس. لذلك، لا يمكن أن تتطور الحيوانات المنوية إلى جسم بشري كامل النمو بمجرد اندفاع خصائصها الطبيعية. وسيتطلب هذا التطور خالقا حكيما قادرا على خلق أشياء بمثل هذه الميزات المعقدة وهذا الكمال. ونظرًا لأن الطبيعة، كما يقول الرازي، تفتقر إلى الحكمة لإنتاج مثل هذه التأثيرات المعقدة، فإن الإلحاد الفيزيائي لعلماء الطبيعة سيبدو غير عقلاني وبالتالي غير مقبول. ثم يقتبس الفيلسوف الطبيب أبو بكر الرازي من المنطق الذي تقوم عليه أدلة التصميم بتأكيده أنه إذا نظر المرء في تصميم إبريق، والذي يخدم وظيفة احتواء الماء وصبّه بشكل يمكن التحكّم فيه، فسيكون لدى المرء يقينًا أنه لم يكتسب تكوينه بحكم طبيعة تفتقر إلى الوعي والإدراك وبدلاً من ذلك، سوف ينسب المرء هذا الإبريق إلى صانع يتمتّع بالمعرفة والقوة كان يعلم أن المنفعة لا يمكن تحقيقها إلاّ عندما يكون للإبريق هذه التركيبة الخاصة. ثم يشرح أبو بكر الرازي علامات القوة الإلهية والحكمة التي يمكن تمييزها في جسم الإنسان، قبل أن يستنتج:

ISSN : 1112-4083

"وصريح العقل شاهد بأن هذه العجائب والبدائع في تركيبة هذا البدن لا يمكن صدورها إلاّ عن قادر حكيم خلق هذه القدرة بقدرته وأحكمها بحكمته." (الرازي، ف، 1987، ص: 224).

ونجد أنه في العديد من مواضع أدلة التصميم، من الصعب فصل دليل العناية الإلهية عن دليل الإتقان. نظرًا لأن بعض علماء الكلام تصوروا الإنسان على أنه مركز الكون وهدفه، فقد كانوا يميلون إلى تفسير النظام الكوني من حيث أن الله أحكم صنعه لصالح الإنسان. ومع ذلك، يقدم فخر الدين الرازي سببًا مختلفًا وراء الجمع بين هذين الاتجاهين في الحجج القرآنية على حكمة التصميم الرباني: فهو يضع القارئ في الاعتبار وكتب أن معظم الدلائل الواردة في القرآن هي من ناحية أدلة وهي في جانب آخر نعمة. "وهذه البراهين أنفع في القلب، وأكثر فاعلية في النفس. لأنها تقدم المعرفة لأهميتها، في حين أن هذه البركات تؤدي إلى الاستسلام لله والشكر له والاستسلام لقدرة جلالته" (الرازي، ف،1987، ص:216) & (الرازي، ف،1991، ص: 151).

ويوفر الجمع بين هذين الجانبين اعترافًا معرفيًا بوجود الله وصفاته، وخاصة المعرفة والقوة والوحدة، فضلاً عن المزايا الخلاصية للإنسان - وهو تحليل يتوافق تمامًا مع فكرة الرازي بأن" طريقة القرآن" وهي الجمع بين الأنماط التوضيحية والخطابية لتحقيق أقصى قدر من الفعالية في البشر. (Shihadeh, A, 2006, pp. 142ff).

وعلاوة على ذلك، فإن أدلة التصميم تستمد قوتها من كونها تراكمية ومن إشراك كليّات المعنى والخيال جنبًا إلى جنب مع العقل. (الرازي، ف،1987، ص:239). ولهذه الأسباب، يؤكد الرازي في أعماله اللاّحقة أن أدلة التصميم تتفوّق على جميع الحجج الأخرى على وجود الله، أي الحجج الكلاسيكية للكلام والفلسفة التي هي دقيقة وتعالج العقل وحده (الرازاي، ف،1987، ص: 216- 236). وهي عادة الأقوى والأكثر انتشارًا.

ب - الحجج الكونية الكلامية

لقد طوّر المتكلمون الأوائل عقائد مميزة وأساليب حجاج شكلت الأطر التأملية التي شرحوا فيها براهينهم على وجود الله. وبشكل عام، تم حذف أدلة التصميم أو منحها أهمية ثانوية في أعمال علماء كلام، لأنها أثبتت فقط وجود "مصمّم"، ولكن ليس خلق المادة ومن ثم الخلق من العدم. ولأنهم غالبًا ما يُنظر إليهم على أنهم يفتقرون إلى الدّقة المنهجية أصبحت حجة الكلام بدلاً من ذلك بامتياز حجة الخلق من العدم أو تأييس الأيسات عن

ISSN : 1112-4083

ليس، أو برهان الحدوث وهي الحجة المرتبطة ارتباطًا وثيقًا ببرهان التخصيص فكلاهما حجج كونية لأنها تثبت وجود الله بدءًا من وجود كائنات أخرى.

ج- دليل الخلق من العدم

إن الحجة الأساس في القول بالخلق من عدم تطرح عند المتكلمين على النحو التالي:

إن العالم حادث. (مقدّمة صغرى)

كل ما تم إحداثه يتطلب خالقا منفصلاً. (مقدمة كبرى)

إذن يحتاج العالم إلى خالق منفصل عنه. (نتيجة)

ويجب أن يكون هذا الخالق أبديًا لأنه خلاقًا لذلك، إذا قلنا إنه مخلوق حادث أيضًا، فعندئذ، وبالمنطق نفسه، سيتطلب الأمر وجود خالق آخر إلى ما لانهاية له؛ ولذلك وفي النهاية يجب الاعتراف بوجود خالق قديم. وكلتا المقدمتين في هذا القياس - الحجة كانت محاطة بمناقشات معقدة بين علماء الكلام وبينهم وبين الفلاسفة. ومن أوجه الجدل بين المتكلمين حول ذلك قولهم إن العالم حادث. ولقد تم تقديم العديد من الحجج لدعم هذه العقيدة (المقدمة الثانية في الدليل أعلاه) وفي الغالب فإنه على أساس النظرية الفيزيائية المبكّرة لعلماء الكلام التي تقول إن جميع الكائنات، باستثناء الله، هي أجسام تتكون من ذرات وحوادث (Davidson, H, 1987, pp. 180ff). ولذلك فالأكثر استخدامًا هو ما يسمى ببرهان الحوادث أو الأعراض، وهو الذي طوره المعتزلي على ما يبدو أبو هاشم الجبائي، وهو صاحب موقف ذرّي يؤسس تولّد الذرات على أربعة مبادئ هي على النحو التالي: (أ) وجود الحوادث في الكائنات. (ب) الحوادث متولدة. (ج) لا يمكن أن تخلو الكائنات من الحوادث أو تسبقها. (د) ما لا يمكن أن يخلو مما تم خلقه أو يسبقه هو كذلك مخلوق 33. (القاضي، ع، 1965، ص: 28،29) و(الملاحمي، م، 1987، ص: 84) و (Davidson, H, 1987, pp. 140f).

ويبدو أن المتكلمين كانوا في وقت سابق يعتقدون أن خلق العالم ينبع من هذه الأوامر الإلهية مباشرة. ومع ذلك، كما يشير ابن رشد، فإن هذا التوجه من التفكير ينطوي على التباس لأن ما يتولد حسب المبدأ الرابع هو الجسد الوحيد الذي لديه بالضرورة عرض معين معروف بأنه متولد ولا يعم الأمر الأجسام في حد ذاتها، وبالتالي؛ العالم ككل كما في النتيجة التي يقدمه القياس أعلاه. (Davidson, H, 1987, pp. 143f) وسيظل من المعقول

ISSN : 1112-4083

أن يكون العالم أبديًا، متضمنًا تسلسلا غير محدود لسلسلة من الأشياء التي حدثت أو سلسلة من الحوادث التي لا أول لها.

والمتأمل في تاريخ علم الكلام يجد أن المتكلمين سيصبحون لاحقًا، كما يلاحظ ابن رشد، أكثر وعيًا بهذه الفجوة في البرهنة، ووهم سيحاولون، على ما يبدو، بدءًا من الإمام الجويني، معالجتها بالقول إن سلسلة الحوادث التي حدثت في الأزل لا يمكن تصورها. (Davidson, H, 1987, pp. 143f) و(الجويني، الشامل، ص: 215) ولقد تم العثور على العديد من الحجج ذات الصلة في الأعمال اللاحقة لعلماء الكلام تؤيد هذا الخلاف الكلامي بين المعتزلة والأشاعرة. ولقد احتفظت المدوّنة الكلامية بنقطتي الخلاف التاليتين في المصادر المتأخرة للمعتزلة التي تقدّم لنا هذه الامثلة على البرهنة

وحسب المثال الاول، يُقال، بشكل غامض إلى حد ما، أن الكل يجب أن يتميز بالصفات نفسها التي تميز بالضرورة كل جزء من أجزائه الفردية وحسب المثال الثاني، إذا كان شيء ما يتكون بالكامل من أجزاء سوداء، فيجب أن يكون أيضًا أسود. لذلك، نظرًا لأن كل جزء من العالم قد تم خلقه وله بداية، فيجب أيضًا ان يكون العالم كله مخلوق وله بداية.

وسيتم دحض التسلسل اللانهائي للحوادث باستخدام أدلة تنطلق من استحالة وجود عدد لانهائي، والتي تم تبني بعضها على ما يبدو من يوحنا الدمشقي (المتوفى 570). (Davidson, H, 1987, pp. 87f)

وحسب المثال الثالث، يُقال: عندما يتم دمج أحداث اليوم مع الأحداث الماضية، فإن هذه سيزيد إما دون إضافة أحداث اليوم، فسوف تتضاءل. والزيادة والنقص فيما هو لانهائي أمر لا يمكن تصوره وهذا يدل على أن سلسلة الأحداث الماضية محدودة بالنسبة الى بدايتها. وهذا دليل أيضًا على محدودية ضخامة الأرض والأجسام الأخرى؛ لأنه من الممكن تصور الزيادة والنقص فيها. (الملاحمي، م، 1987، ص: 151).

وسيتبنى العديد من الأشاعرة اللاحقين برهنة الإمام الجويني المعدلة من حجة الخلق من العدم، وهي التي اعتبرها معظم علماء الدين جزء من الإيمان. ومع ذلك، سرعان ما أصبحت هذه العقيدة مركزًا للصراع بين علماء الكلام ومعظم الفلاسفة الذين دافعوا على قدم العالم وهذا زاد من حدّة التفاعل بين التقليدين الكلامي والفلسفي. وأثيرت الشكوك حول هذه الحجج إلى الحد الذي سيدفع الرازي في أحد أعماله الأخيرة الى تفحّص كل

ISSN : 1112-4083

الحجج ذات الصلة والحجج المضادة ليعترف بذلك أنه لا يوجد دليل عقلاني أو موحى يثبت خلق العالم أو قدمه. (الرازي، ف،1987). فإذا قلنا إن ما حدث يتطلب محدثا فيما يتعلق بطبيعة المقدّمة السببية الرئيسة في برهان الخلق من عدم فإن الرازي يميز بين وجهتي نظر متناقضتين، كلاهما صُنع بشكل رئيس من قبل المعتزلة. في حين يعتبر البعض من المعتزلة أن المقدمة بديهية، يعتبره الآخرون خطابية لا غير. والموقف السابق، كما بين الرازي، يجد الدعم بين العديد من المسلمين، ولقد دافع عنه بشكل خاص في وقت مبكر في بغداد المعتزلي الكعبي في الربع الأول من القرن العاشر للميلاد، وهو الذي يشير إلى أنه "عندما يشعر العقلاء بحدوث شيء ما سيبحثون عن سببه دون تردد أو تفكير". (الرازي، ف،1987، ص:207). فعندما نرى مبنى، سنعرف على الفور أنه كان له منشئ. ومع ذلك، يرفض الرازي إنشاء هذه المقدمة على مثل هذه الظواهر المرصودة، والتي تعتبر مفرطة في التبسيط. ويعترض على ذلك بأنه إذا عُرفنا هذه المقدمة مباشرة بهذه الطريقة فسيكون لدينا أيضًا معرفة مباشرة بحقيقتين مصاحبتين لها تجعلها غير قابلة للتطبيق في إثبات وجود الله وهما:

- أن كل حادث له محدث (كل من يسمع صوتًا سيبحث عن سببه حدوثه، بدلاً من افتراض أنه كان بسبب السماء فوقنا والأرض من تحتنا!)
- وهذا الحادث يسبقه الزمن والمادة.

لذلك، فإن الادعاء بأن هذه المقدّمة تشكّل معرفة مباشرة سوف تعني فقط ارتداد التسلسل اللانهائي للأسباب الزمنية وأزلية للزمن والمادة، ولا يمكن استخدامها لإثبات أن العالم كان له خالق قديم وهو غيره تمامًا. وعلى النقيض من ذلك، فإن معظم المعتزلة، بمن فيهم القاضي عبد الجبار الذي اعتبر في بداية القرن الحادي عشر للميلاد هذه المقدمة خطابية وناقشها عبرها تشبيه معقّد للخلق بالفعل البشري وذلك على النحو الذي يبين أن كل مخلوق حادث والعالم أيضًا حادث لذلك فهو يتطلب محدثا. (القاضي، ع، 1965، ص: 68- 93) و(الملاحمي، م، 1987، ص:172- 174) و(الرازي، ف،1987، ص:210-212).

وفي هذا التّشبيه النموذجي الذي يعتمده علم الكلام مثال على استنتاج الغائب من الشاهد، و"الأصل " في هذا الاستنتاج هنا هو "العمل بشري" والفرع هو" العالم "و "الحكم " هو "الحصول على محدث " و"العلة " هي " الحدوث ". وسيكتمل القياس بمجرد أن نثبت

ISSN : 1112-4083

أولاً أن الحكم ينطبق على القضية الأصلية بسبب هذه العلة وثانيًا أنه يمكن العثور على هذه العلة نفسها في الفرع وبالتالي ينطبق الحكم نفسه على الحالة الأخيرة.

(Shihadeh, A, 2005, pp. 141–79)

ولكن كيف يمكن تأكيد كل من الحكم والعلة في الأصل هنا؟

قد يقول الواحد منا إن عملي يتطّلب مني أن أكون محدثا له وفاعلا فيه حتى يحدث وفقًا لدوافعي وهذا الارتباط يؤكد الحكم في القضية الأصلية. ولكن في أي مجال بالضبط تعتمد أفعالي عليّ؟ هل تعتمد على لأنها حادثة فأكون محدثا لها أم إ، ذلك يتم لبعض الأسباب الأخرى؟

ولقد تمت الإجابة عن هذا السؤال الهام بعدة طرق أبرزها استخدام شكلين قياسيين آخرين من أشكال القياس التي استخدمها علماء الكلام وهما: (Shihadeh, A, 2005, p.165) و(Josef, v, E, 1967, pp. 21–50).

أ- السبر والتقسيم: بأن ندرج أولاً جميع الأسس التي يمكن تصورها لاعتماد أفعالي على الوجود المستمر للتأثير وقيمته الأخلاقية والنشأة الزمنية وما إلى ذلك ثم ندحض أكبر قدر ممكن من الاحتمالات لتفسير ذلك وإذا بقي لنا في هذه الحالة احتمال الحدوث فسيكون هو العلة الحقيقية.

(ب)- "الطرد والعكس" في اعتماد الحدث عليّ وفي ارتباط وجوده بي مما يعني أن الأخير هو العلة الأولى للحدث وهو يعتمد على فقط لحظة نشأته لكنه يتوقف عن الاعتماد على عندما يستمر في الوجود و"يتوقف عن الحدوث". لذلك فإن عملي يعتمد على في هذا الصّدد فقط وبالتالي سيتم تأكيد العلة في القضية الأصلية. وقد يبدو من الغريب الجدال حول وجود الله عبر الأفعال البشرية وليس عبر الحاجة في الأحداث الطبيعية عامة إلى أسباب ومع ذلك فإن هذه الطريقة المنحرفة مفروضة على المعتزلة الذين يستخدمون هذه الحجة عبر ما تقتضيه فزياؤهم الذرية فكثير. منهم يرفضون السببية الطبيعية ويؤكدون أن الله يخلق كل الأشياء المتولّدة باستثناء الحوادث التي تنتجها قوة الكائنات الحية. ومن ثم فعندما أحرّك قلمي فإن قوتي ستولّد عرض الحركة فيه. ومع ذلك عندما يحرّك الماء الجاري حصاة فإن عرض الحركة في الحصاة سيحدث بقوة الله وليس بواسطة الماء وبالتالي فإن أفعالنا توفّر الحالة الوحيدة التي يمكننا فيها ملاحظة كل من الشّيء المحدث ومحدثه.

ISSN : 1112-4083

وهكذا نخلص إلى أن الأوّل تم إنشاؤه بواسطة الأخير. وسيكون وجود الخالق عندئذ هو التفسير الوحيد لتوليد حوادث أخرى وكل الذّرات في الكون كما كتب القاضي عبد الجبار: "كل ما يفوق قدرة المخلوقات هو دليل على وجود الخالق". (القاضي، ع، 1965، ص 28).

لقد انتقد المعتزلة الأشاعرة وهاجموهم بسبب زعمهم أن الأفعال البشرية تتولّد من قوة إلهية وليست متولدة من بشرية: بما أنهم لا يستطيعون التأكيد على أن القوة تولد الأشياء في العالم المنظور وبالتالي لا يمكنهم تأكيد ذلك في كل العالم أيضا. فالعالم "غير قابل للرصد". ولن يكون الأشاعرة قادرين على قبول المقدمة السببية في الحجة، وبالتالي سيفشلون في تفسير العالم كعمل إلهي وإثبات وجود الله. ويرد الإمام الجويني على ذلك بأن الأشاعرة يستخدمون حجة التخصيص وثيقة الصلة بالأمر، وهي التي لا تلجأ إلى القياس أعلاه. (الجويني، ع، 1969، ص ص: 118، 119) ونادرًا ما يستخدم الأشاعرة هذه الحجة الأساس في إثبات الخلق، وهي التي تتضمن المقدّمة الرئيسة التالية: إن "ما هو حادث يتطلب محدثا"، وناقش الجويني بإسهاب كيف أن "الحدوث" لا يمكن أن يكون أساسًا لشيء يتطلّب سببًا. (الرازي، ف، 1987، ص: 214 وص: 231- 239).

د- دليل التخصيص

حول هذا الدليل دارت المناظرات الكبرى لينتج عن ذلك الشكل الرئيس للجدل الذي استخدمه الأشعريون الأوائل وغالبًا ما استخدمه المعتزلة ثم الأشاعرة فيما بعد وتحوّل إلى مفهوم دليل التخصيص في صيغته النهائية وهو ذو خلفية واضحة تربطه بعلم الكلام الكلاسيكي الذي حركه الإحساس بأن العشوائية في الكون من أي نوع كانت، سواء من حيث الكمية أو النوعية، لا يمكن تصورها وقبولها لا يسمح به العقل. وبالتالي، فإن كل حقيقة تبدو عشوائية في العالم أو الأشياء الموجودة فيه تستدعي التفسير. وتشهد أمثلة مختلفة على هذا النوع من الإثبات لهذا الموقف بحقائق مختلفة. وكانت الحجج الكلامية الأولى بسيطة نسبيًا وخارجة عن الإطار الذري للكلام الكلاسيكي، كما في الحجتين التاليتين اللتين قدمهما عالم الكلام الأشعري الباقلاني أوائل القرن الحادي عشر للميلاد. إذ هو يعتقد أننا نلاحظ ظهور أشياء متطابقة في أوقات مختلفة وإذا كان حدوث شيء واحد في لحظة معينة يرجع إلى صفة جوهرية فيه فيجب أن تحدث جميع الأشياء المتشابهة في نفس الوقت ولكن هذا لا يحدث في الواقع.

وهكذا يبدو أنه لا يوجد شيء جوهري في الشيء نفسه يمكن أن يجعله أكثر احتمالا لحدوثه في لحظة معينة بدلا من لحظة أخرى أو أكثر احتمالا لحدوثه في لحظة معينة أكثر من شيء آخر مشابه له. لذلك يجب أن يكون هناك مؤثر خارجي صاحب إرادة حرّة يتسبب في حدوث أشياء معينة في لحظات معينة. ويضيف الباقلاني كذلك أن أجسام هذا العالم لها أشكال مختلفة لأنها تتكوّن من ترتيبات مختلفة من الذرات ومع ذلك فإنه يمكن تصوّر أن يكون لكل كائن ترتيب مختلف عن الترتيب الذي يمتلكه بالفعل. فالمربع يمكن أن يكون مستديرًا وهو المربع الدائري وما له شكل حيوان معين يمكن أن يكون له شكل آخر. وقد يفقد كل كائن شكله ليأخذ شكلًا مختلفًا. ومن غير المتصوّر أن ما له شكل معين سيحصل عليه بحكم نفسه، أو لأنه من الممكن أن يكون له شكل معين. وإلا، إذا كانت الحالة الأخيرة هي الحالة الحاصلة فسيتعين على هذا الكائن أن يتخذ كل شكل ممكن قد يتخذه ويكون كل ذلك في الوقت نفسه بحيث يكتسب جميع الأشكال غير المتشابهة في وقت واحد وهذا ما لا نراه. (الباقلاني، م، 1987، ص 43،44).

ويتابع الباقلاني أن سخافة هذا الرأي تثبت أن أشكال الأشياء يجب أن يتم تحديدها من خلال "صانعها" الذي يمتلك إرادة تشكيلها وحده. وكلتا الحجتان عرضيتان وتفترضان مسبقًا النظرية الذرية الأشعرية الكلاسيكية ورفض السببية الطبيعية في الأشياء. ولقد قال الباقلاني إن الأشياء لا تأتي إلى حيز الوجود في لحظات معينة مع أخص خصائصها بسبب أي من العوامل الطبيعية، مثل الخصائص الجوهرية فيها أو من العلاقة السببية بين لحظة وأخرى في وجودها وأنه لا توجد ضرورة طبيعية تحدّد الطريقة التي تكون بها الأشياء في الواقع. فكل الأشياء تتكون بالأحرى من ذرّات متطابقة وحوادث مختلفة موجودة فيها وهي التي تأتي وتخرج إلى الوجود في كل لحظة. ولذلك فإنه سيكون لكل ذرّة في كل لحظة، إمكانيات لا حصر لها، وبالتالي ستتطلّب عاملًا خارجيًا لتحديد خصائصها والحوادث التي ستنشأ فيها وهذا العامل يجب أن يكون الله.

نلاحظ أنه يمكن لحجة التخصيص العامة أن تتخذ أنواعًا مختلفة من الحقائق كنقطة انطلاق لها. والواضح أن الأمثلة السابقة تركّز على أمرين هما: متى وكيف فيما يتعلّق بتوليد الأشياء. وسنجد في وقت لاحق من تاريخ علم الكلام أن الحججَ الأكثر تعقيدًا التي قدمها الجويني إمام الحرمين سيتم تطبيقها بتوجّهات التفكير نفسها على العالم ككل مما يسمح له

بتجاوز التحيز العرضي لحجج التخصيص السابقة. ويعقّب الجويني على ما تقدّم أنه بما أن العالم قد تم إحداثه فلا بد أنه قد ظهر إلى الوجود في نقطة زمنية معينة وهذا يعني أنه يجب أن يوجد عامل تخصيص منفصل عن ما يحدث لتحديد هذه اللحظة بالذات لإخراج العالم من لحظات أخرى محتملة. ولا يمكن إجراء هذا الاختيار إلا بواسطة فاعل حرّ. وهذا السبب الأبدي الثابت والحر سوف يحدث عالما يثبت بدوره وجود محدث. (الجويني، ع، 1969، ص: 263) و(الجويني، ع، 1948، ص: 20). وتواجه هذه الحجة التي قدّمها الجويني مشكلة لأنها تشير إلى وجود الزمن قبل الخلق وهي عقيدة كانت موضع نقاش كبير لدى علماء الكلام في القرن العاشر.

ولم يفت الجويني أيضًا التأكيد على أننا إذا راقبنا العالم فإننا نجد أنه يتكوّن من أشياء لها تنوّع كبير في سماتها وتكوينها وظروفها ومع ذلك لا يعد أيًا من هذه الأشياء ضروريًا حيث يمكن للعقل الانساني أن يتخيل بنية كل الأشياء على خلاف ذلك. ويتضح، مما تناوله الجويني، أنه بما أن العالم ممكن فسيتطلب مُحدِّدًا لهذا الإمكان هو الذي يحدده على النحو الذي هو عليه في الواقع. وما يمكن أن يوجد بطرق مختلفة ممكنة لا يمكن أن يوجد اتّفاقيا واعتباطيا أي دون محدّد يحدّده بطريقة واحدة معينة. وهذا العمل الضروري عقليا سوف يستلزم تأثيرًا موحدًا وغير متمايز في حين أن هذا العالم يتكون من أجزاء شديدة التعقيد لا تتصرف بطرق بسيطة وموحدة. (الجويني، ع، 1948، ص: 17).

ولقد كتب غزالي حول مفهوم التخصيص أيضا وبين أن الوجود من حيث وُجد، مع وجود الوصف الذي وُجد به، وفي المكان الذي وُجد فيه عبر الإرادة التي أوجدته سيكون له سمة وظيفتها تمييز شيء عما يشبهه ولا يكون ذلك الا بفعل مخصّص. (الغزالي، أ، 1966، ص: 101-102) مدافعا بدوره عن ضرورة وجود هذه الارادة الحرّة الخالقة التي يكون لها هذا التخصيص.

نلاحظ أن دليل التخصيص المتقدّم الذكر الذي يشير إلى خصائص العالم أو الأشياء الموجودة فيه يختلف اختلافا بيّنا عن دليل التصميم. يركز الأخير على جوانب الكمال أو الإتقان أو العناية الإلهية في الكون وعلى النقيض من ذلك فإن دليل التخصيص يبتعد عن الاهتمام بهذه الحقيقة المجردة الموجودة في أشياء هذا العالم، بغض النظر عن كمالها أو نقصها أو صلاحها أو سوئها، لأنها موجودة بطريقة معينة بدلاً من أخرى وهذا ما يهمنا في

ISSN : 1112-4083

هذا المستوى، وهي بطبيعتها تلك تتطلب عاملًا خارجيًا للاختيار من بين هذه الامكانيات المختلفة الامكانية التي يوجد عليها هذا الشيء او ذاك في الواقع. وهذا الاحتمال تم تفضيله على كل الاحتمالات الأخرى من قبل اختيار نابع عن إرادة حرّة. وهدف هذا الدليل فقط إلى إثبات أن العالم لديه محدث حرّ مريد، في حين أن دليل التصميم يسعى إلى إثبات أن العالم يجب أن يكون لديه منتج حكيم وقوي وكامل وإن إحداثه لا يحصل كيف ما كان وإنما بإتقان وحكمة.

يذهب الجويني إثر ذلك إلى ما هو أبعد من ذلك لتطوير حجة ثالثة عبر تطبيق مبدأ التخصيص على حقيقة أن العالم موجود بالفعل. وفي هذا التعديل الحاسم لدليل التخصيص، يتحرر الجويني تمامًا من قيود الفيزياء الذرية الكلامية. وهو في هذا السياق يؤكد على، أمر سنجده بالدقة نفسها عن الفيلسوف الألماني الحديث وليام ليبنيتز، وهو أن ما حدث هو وجود ممكن لا غير لأنه من الممكن تصور وجود الأشياء بدلاً من عدم وجودها، ومن الممكن تصور عدم وجودها بدلاً من وجودها. وبالتالي، نظرًا لأن العالم يتميز بوجود محتمل بدلاً من عدم وجود محتمل، فإنه سيتطلب مخصّصا أي خالقا. (الجويني، ع، 1965، ص ص: 80،81).

وينطلق هذا الدليل من حقيقة أن العالم موجود، بغض النظر عما يتكون منه والطريقة التي يوجد بها. ولأن إمكان الوجود وعدمه متساويان فمن الممكن أن العالم لم يكن موجودًا وحقيقة وجوده تشير إلى عامل خارجي أدى إلى تحقق أحد الاحتمالين في الواقع. وفي هذه الدليل، يقرن الجويني دليل الخلق من العدم بدليل التخصيص وهو ما يسمح له، بصفته أشعريًا مطالب باحترام أصول الكلام الاشعري، بالقول إن العالم يتطّلب محدث لأنه حادث، دون اللجوء إلى التشبيه المعتزلي للخلق بالفعل البشري الذي يحاول الأشاعرة النأي بأنفسهم عنه. والأهم من ذلك، أن دليل الجويني المعدّل يقرّب دليل التخصيص من دليل الإمكان عند ابن سينا مما يمهد الطريق لتوليف الدليلين في علم الكلام اللاحق.

هـ- البرهنة العقلية على وجد الله في السياق الفلسفي: دليل الإمكان عند ابن سينا

الدليل المركزي على وجود الله الذي قدمه الشيخ الرئيس ابن سينا تماشيًا مع التقليد الأفلاطوني يحاول إثبات وجود سبب فعّال نهائي لنقل العالم من العدم إلى الوجود، بدلاً من الاكتفاء بتحديد سببً للحركة في العالم، كما يفعل أرسطو. وعلى عكس معظم البراهين

ISSN : 1112-4083

الأخرى، فإن هذا الدليل يصوّر الله على أنه سبب أول ضروري خلق العالم منذ الأزل انطلاقا من ماهيته وحدها. وعلى الرغم من تأثيره الكبير على الفكر الإسلامي اللاّحق، كان لا بد من تعديل هذا الدليل ليتوافق مع المفاهيم الأكثر تقليدية، في السياق العربي الإسلامي للقرون التي سبقت ابن سينا، عن الله. وسيدعي ابن سينا أنه يقدم برهانًا ميتافيزيقيًا بحتًا على عكس الدليل المادي في برهان التخصيص السابق. فهو دليل يستند فقط إلى تحليل لمفهوم الوجود باعتباره وجود دون النظر إلى أي سمات للعالم المادي.

(Davidson, H,1987, p. 284ff.) ولقد بيّن ابن سينا أننا عندما نتأمل كيف أن إثباتنا لوجود ووحدانية الأول وخلوّه من الصفات لا يتطلّب التفكير في أي شيء باستثناء الوجود نفسه وكيف أنه لا يتطلّب أي اعتبار لخلقه وتصرفه على الرغم من أن الأخير يقدّم دليل عليه. ومع ذلك، فإن هذا الوضع أكثر وثوقية ونبلًا، أي عندما ننظر إلى حالة الوجود، نجد أن الوجود بقدر ما هو يشهد له، في حين أنه بعد ذلك يشهد لكل ما يأتي بعده في الوجود.. (ابن سينا، ع، 1938، ص482).

وإذا كان هذا التوصيف صحيحًا، فإنه سيجعل هذا الدليل بعيدًا عن جميع البراهين الكونية والغائية التقليدية التي فصلنا فيها الحديث سابقا وكذلك الحديثة والمعاصرة. وإذا اخترنا ان ننتقل الى لغة حديثة ومصطلحات حديثة تذكرنا برني ديكارت، قد نجد ما يؤهل هذا الدليل ليكون دليلاً وجوديًا بحق، أي دليل يدافع عن وجود الله بالكامل من مقدمات مسبقة ولا يستخدم أي من المقدمات المستمدة من ملاحظتنا للعالم المادي. ومع ذلك، تختلف الدراسات الحديثة حول ما إذا كانت الحجة التي قدمها ابن سينا على وجود الله كونية أم وجودية بالفعل. ولقد تم التعبير عن الشك فيما يتعلق بالتحديث والسبق الذي قام به ابن سينا في هذا المجال منذ قرون.

(Davidson, H; 1987, pp. 165–87.)و (Morewedge, P, 1979, pp. 188–222.)
(Mayer, T, 2001, pp. 18–39).

ويعتمد هذا الدليل على التصورات التي يجادل ابن سينا بأنها أساسية في العقل، وبديهية دون الحاجة إلى الإدراك الحسي والعقل مثل " الموجود" و" الواجب". إن مفهوم " الممكن"، الذي يعني ما هو ليس ضروريًا ولا مستحيلًا وهو إما أولي بشكل متساوٍ أو مشتق مباشرة من مفهوم " الواجب".

ISSN : 1112-4083

والوجود، بحكم ماهيته ذاتها، إما أن يكون ممكن الوجود أو واجب الوجود. وإذا افترضنا وجودًا واجب الوجود في حدّ ذاته فالنتيجة حسب ابن سينا أن هذا الوجود يجب أن يكون غير معلول وبسيط تمامًا وواحد وفريد. وإذا افترضنا وجودًا ممكنًا في حد ذاته، فسيكون كذلك ضرورة معتمدا في وجوده على وجود كائن آخر سيكون العلة الأولى، ليس بمعنى كونه سببًا عرضيًا سابقًا لتكوينه الزمني، ولكن باعتباره سببًا أساسًا مصاحبا لوجوده المستمر. وإذا كان هذا السبب في حد ذاته هو ممكن الوجود، ولذلك يجب أن يكون موجودًا بحكم وجود علة أخرى. وما يناقشه ابن سينا هو أن سلسلة الوجود الفعلي لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية ولكن يجب أن تنتهي عند وجود غير معلول بعلّة أخرى وهو واجب الوجود بذاته.

لكن لماذا يحتاج ممكن الوجود إلى علة توجده؟ هذا ما يثبته ابن سينا اعتمادا على دليل التخصيص سالف الذكر وعلى ما يبدو أنه استمد ذلك من علم الكلام السابق له. فممكن الوجود يمكن أن يوجد أو لا يوجد وسوف يكون موجودًا فقط بواسطة علة مستقلّة عنه بحيث يصبح وجوده مرجحًا من قبل هذه العلة على عدم وجوده. عندما يحدث هذا التحقّق سيكون وجوده " واجبا" بسبب أسبابه لا بسببه هو ذاته.

وإذن يمكن التدليل على وجود الله بالقول إنه لا يوجد شك في أن وجود كل وجود، بحكم ذاته، هو إما ممكن أو واجب. وإذا كان واجب الوجود، فهذا هو الله وإذا كان ذلك ممكنً الوجود، فإنه سيتطلب في النهاية واجب وجود من أجل أن يكون له وجود. وفي كلتا الحالتين، يجب أن يكون الله موجودًا.

استنادًا، على ما يبدو، إلى تحليل المفاهيم والمقدمات المسبقة، سيظهر هذا الدليل وكأنه دليل أنطولوجي. ولكن توجد اعتبارات أخرى تشير إلى أن الدليل هو في الأساس كوني. فعلى سبيل المثال، يبدو أن المقدمة المجردة وغير المفسرة عمدًا، "ليس هناك شك في وجود الوجود."، مشتقة من معرفتنا أنه "ليس هناك شك في وجود شيء ما"، أو قد تعني الشيء نفسه في الحالة السابقة. فالبيان الأخير، بالنسبة لابن سينا، لا يزال يشكل بداهة المعرفة، لأنه يؤكد، أولاً، أن "الوجود" أساسي المفهوم، وثانيًا، أن المرء لديه معرفة مسبقة بوجود الذات، والتي من الواضح أنها أقل بدائية من معرفة أن شيئًا ما موجود.

وعندما ينتقل الدليل بعد ذلك إلى الانقسام بين ممكن الوجود وواجب الوجود، فإنه سيتفرع إلى اتجاهين محتملين هما أولا أن هذا الوجود غير القابل للشك إما ممكن أو واجب ولكن هذا يطرح السؤال التالي: إذا تم فحص معرفتنا التي لا تقبل الشك بوجود وجود بالفعل فهل سيتضح أن هذا الوجود ممكن أم واجب؟ وبمعنى آخر هل هذه المعرفة مستمدة من معرفتنا لممكن الوجود او واجب الوجود؟

لا يمكننا بطبيعة الحال أن ندرك واجب الوجود لذلك يجب أن ترتبط معرفتنا غير القابلة للشك بالوجود بإدراكنا لممكن الوجود. ويبدو أنه من الضروري أن الإثبات يبرر على أساس ممكن الوجود باستخدام الفرضية السببية التي تشرح وجود كائنات محتملة بالإشارة إلى واجب وجود. ومن ثم يبدو أنه يتوقف على وجود أشياء أخرى غير الله لإثبات وجوده.

ولقد كتب فخر الدين الرازي منذ أمد بعيد أن جميع البراهين على وجود الله عن الاستناد الى حقائق هذا العالم ولكن ابن سينا ادعى أنه قدّم دليلًا جديدًا جوهريًا قائمًا على اعتبار الوجود من حيث هو وجود، دون النظر إلى أشياء أخرى في الله.. وهذا الادعاء، مع ذلك، يدعو إلى اعتراضين قدّمهما الرازي. (الرازي، ف،1987، ص ص:53، 54). إذ يعتمد هذا الدليل أولا وقبل كل شيء على مقدّمة سببية إذ أن الدليل في الواقع يستنتج وجود واجب وجود من الوجود الفعلي للشرط. وثانيًا، حتى لو ثبت وجود واجب وجود فسيظل المرء بحاجة إلى أن يظهر أنه بخلاف الأشياء المادية التي يمكن إدراكها في هذا العالم وهذا يشير إلى سلسلة البراهين، المشار إليها بالفعل، والتي قدمها ابن سينا من أجل بساطة ووحدانية وتميز واجب الوجود. بعبارة أخرى، تفترض الحجة هذه الاعتبارات المختلفة حول العالم إذ يجب على المرء أن يثبت أن العالم ليس بالضرورة موجودًا ولكنه عرضي وأن الحالة تتطلب وجودًا ضروريًا للوجود، قبل استنتاج أن الله وبالتالي أن واجب الوجود موجود. يبدو هذا دليل جيد حقًا وسيضيف الرازي في نقده له لكن ليس دليلًا وجوديًا. ومع ذلك، حتى لو تم قبول مثل هذه الانتقادات، فلا بد أن يُنسب إلى ابن سينا أول محاولة على الإطلاق لتقديم مثل هذا الدليل. (الدواني، ج، 2011، ص ص: 118، 119).

****

المصادروالمراجع:

- ابن رشد، أبو الوليد (1997). *الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة*، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن سينا (1938). *الإشارات والتنبيهات*. ط1، القاهرة: سليمان دنيا .
- الباقلاني محمد (1987). *تمهيد الاوائل وتلخيص فخرالدين الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي*. طبعة أحمد السقا.
- الجاحظ (1988). *دلائل الاعتبارعلى الخلق والتدبير*. بيروت: مكتبة الكليات الأزهرية.
- الجويني عبد الملك (1969). *الشامل في أصول الدين*. الإسكندرية: طبعة النشار.
- الجويني، عبد الملك (1948). **العقيدة النظامية**. القاهرة: طبعة الكوثري القاهرة.
- الجويني، عبد الملك (1965). *لمع الأدلة*. القاهرة: طبعة فوقية الحسين محمود.
- الدواني، جلال الدين (2002). *رسالة اثبات الواجب الجديدة*، تحقيق: الدكتور السيد أحمد تويسركاني، ميراث مكتوب، طهران-إيران.
- الغزالي، أ (1966)، *تهافت الفلاسفة*. تحقيق سليمان دنيا، ط4، القاهرة: دار المعارف بمصر.
- الرازي، فخر الدين (1991). *محصّل الافكار المتقدّمين والمتأخرين من العلماء وأهل الحكمة والمتكلمين، القاهرة:* طبعة حين أطايب.
- الرازي، فخرالدين (1985). *أسرارالتنزيل أنوارالتأويل. بغداد:* طبعة محمود محمد.
- الرسي، القاسم ابن إبراهيم (1988). *رسائل العدل والتّوحيد*. دراسة وتحقيق محمّد عمارة، القاهرة: دار الشروق .
- القاضي عبد الجبار (1965). *شرح الأصول الخمسة*. القاهرة: طبعة عبد الكريم عثمان.
- القاضي، عبد الجبار (1965). *المجموع في المحيط بالتكليف*. بيروت: طبعة هوبان.
- الملاحمي محمود بن محمد (1191). *المعتمد في أصول الدين*. بيروت: طبعة مارتن ماكدرموت وولفريد مادلونج لندن 1991 الدلائل، طبعة حيدر.

المراجع الاجنبية:

- Craig, William (1979). ***The Kalam Cosmological Argument***. New York.
- Davidson, Herbert (1987). ***Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy***. New York and Oxford.
- E. Marmura (1981). "***The Islamic philosophers' conception of Islam***", in R. Hovannisian (ed.), Islam's Understanding of Itself .Malibu.
- E. Marmura, Michael (1980). "***Avicenna's proof from contingency for God's existence in the Metaphysics of the Shifa'***", Mediaeval Studies 42 .

- Goodman, Lenn (1971). "***Ghazaˆlıˆ's argument from creation***", International Journal of Middle East Studies 2 . pp. 67–85, 168–88.
- Hallaq, Wael B. (1991). "***Ibn Taymiyya on the existence of God***", Acta Orientalia 52 .pp. 49–69.
- Herbert Davidson (1987). ***Proofs for Eternity: Creation and the Existence ofGod in Medieval Islamic and Jewish Philosophy***. New York and Oxford.
- Herbert Davidson, "***Avicenna's proof of the existence of God as a necessarily existent being***", in ibid., pp. 165–87.
- Josef van Ess (1980). "***Early Islamic theologians on the existence of God***", in Khalil I. Semaan (ed.), Islam and the Medieval West Albany.
- Josef van Ess (1967). "**The logical structure of Islamic**.G. von Grunebaum (ed.), Logic in Classical Islamic Culture. Los Angeles.
- Morewedge, Parviz (1979). "***A third version of the ontological argument in the Ibn Sınian metaphysics***", in Parviz Morewedge (ed.), Islamic Philosophical Theology. New York. pp. 188–222.
- Muammer Iskenderoglu(2002). ***Fakhr al-Dın al-Raz ı and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World***. Brill.
- Shihadeh, Ayman (2005). "***From al-Ghazalı toal-Razı***: 6th/12th century developments in Muslim philosophical theology", Arabic Sciences and Philosophy .
- Swinburne, Richard (1991). ***The Existence of God***. Landon: Oxford.
- Toby Mayer (2001). "***Ibn Sına's 'Burhan al-s_iddıqın'***", Journal of Islamic Studies 12 . pp. 18–39,.
- Wolfson, Harry(1976). **The Philosophy of the Kalam**. Cambridge: MA.
- Yaran, Cafer S. (2003). ***Islamic Thought on the Existence of God***. Washington.